

MARULIĆEVO POIMANJE SAKRAMENTA POKORE I POMIRENJA

Mladen Parlov

UDK: 265.6:821.163.42.09 Marulić, M.
Izvorni znanstveni rad

Mladen Parlov
Teološki fakultet
Split

Marko Marulić je u svoje vrijeme bio cijenjen humanist, pjesnik i duhovni učitelj. Njegova djela pokazuju zadivljujuću erudiciju sakralnog i profanog znanja svoga autora te su gotovo neiscrpna vrela biblijskih, otačkih te općenito teološko-duhovnih misli i navoda. Njegov govor o sakramentima očituje njegovo duboko poznavanje teologije, kako biblijsko-otačke tako i teologije njegova vremena. Marulić u sakramentima prepoznaje Božje darove Crkvi i čovjeku preko kojih vjernik ima pristup u božanske stvarnosti. Njegov govor o sakramentima nije apstraktan, nego je pragmatičan, kao uostalom i gotovo sve drugo što je napisao. U prvom redu ga zanima kako i u čemu sakrament može pomoći kršćaninu da bi što kršćanskije živio te život vječni stekao, a ne što je sakrament u sebi, koja mu je materija, koja forma, kako i kad je ustanovljen, tko mu je djelitelj itd. On polazi od datosti vjere koja mu kaže da su sakramenti sredstva spasenja darovana Crkvi, zajednici Kristovih učenika, kako bi kršćani što sigurnije koračali na putu u nebesku domovinu.

Splitski duhovni učitelj ne obrađuje sve sakramente niti onima koje obrađuje posvećuje jednako prostora. Najviše se zanima za sakramente koji su po njemu najvažniji u svakodnevnoj duhovnoj borbi: naime, sakramentu pomirenja i pokore (ispovijedi) te sakramentu svete pričesti (euharistije). U svojim je spisima obradio i sakrament krštenja, djelomice svetog reda i ženidbe, potvrde se tek usputno dotiče, a bolesničko pomazanje posve ispušta.

Nije moguće u jednom radu iznijeti sve bogatstvo misli koje Marulić posvećuje pojedinom sakramentu, osobito onima koji su po njemu najvažniji za kršćanski život: krštenju, ispovijedi i svetoj pričesti. Mi ćemo se stoga u našem izlaganju ograničiti na samo jedan od ova tri sakramenta, i to na sakrament ispovijedi,

podsjecajući da je sakrament krštenja djelomično već obrađen,¹ a sakrament svete pričesti ostavljamo za neku drugu prigodu.

Zanima nas kako Marulić poima sakrament ispovijedi u cjelini kao i pojedine dijelove tog sakramenta. Poradi cjelovitosti prikaza vidjet ćemo Marulićevo poimanje stvarnosti grijeha, stvarnosti zbog koje je sakrament ispovijedi i ustanovljen. Pokušat ćemo ukazati i na moguće ovisnosti njegove misli o raznim teološkim strujama i teolozima koji su utjecali na njega.

1. MYSTERIUM INIQUITATIS

Grieh ili, bolje reći, borba protiv grijeha te osuda grijeha gotovo je kao neki *leitmotiv* koji se provlači kroz većinu Marulićevih duhovno-teoloških djela, kako latinskih tako i onih hrvatskih. No, to je i razumljivo imajući na umu, s jedne strane, njegovu vjeru koja mu kaže da grijeh ugrožava čovjekovo vječno određenje — život vječni, a s druge njegovo vlastito iskustvo grešnosti.² U nastojanju, želji i borbi da živi autentičan kršćanski život Marulić, na crti velikih duhovnih učitelja, u grijehu prepoznaje najvećeg od svih čovjekovih neprijatelja, najveće, u stvari jedino stvarno zlo koje istinski može ugroziti čovjekov zemaljski i nebeski život.

Za Marulića grijeh je »što se god protivi zakonu božanskom, što je god suprotno krepostima i bori se protiv razuma«.³ Iz ove približne, opisne definicije grijeha razvidna je prisutnost augustinovskog poimanja stvarnosti grijeha. Podsjetimo da su upravo Augustinove definicije grijeha bile nezaobilazne u teološkoj i duhovnoj literaturi srednjega vijeka, a isto tako i modernog doba. Jedna od Augustinovih definicija kaže da je grijeh »factum vel dictum vel concupitum aliquid contra legem aeternam«; druga da je grijeh »aversio a Deo et conversio ad creaturas«.⁴ Za Augustina grijeh nije djelo tijela ili đavla, nego ljudske slobodne volje. Bit grijeha nije u izvanjskom ponašanju, nego u nutarnjem izboru okrenutom protiv Boga.

¹ O Marulićevu poimanju sakramenta krštenja vidi: M. P a r l o v, *Otajstvo Krista — uzor kršćanskog života prema Marku Maruliću*, Marvliavm-Književni krug, Split, 2001, str. 67-70.

² U jednom pismu prijatelju J. Čipiku, napisanu 1501, u godini velikih obiteljskih nesreća, Marulić piše: »Ja ću /.../ ostatak moga života utrošiti za stvari koje će biti na hvalu Višnjega, za zdravlje bližnjih i čišćenje od mojih grijeha, zbog kojih su me, kako mislim da trebam ispovjediti, gorespomenute nepravde (smrt dvojice braće i majka na samrti, op. M. P.) zasluženo zadesile.« (M. M a r u l i ć, »Sedam pisama«, u: *Colloquia Marvliana I*, str. 41.)

³ Ev II (IV,14), str. 75.

⁴ A. A u g u s t i n, »De diversis quaestionibus ad Simplicianum I, 2, 18«, u: PL 40, 122; »De libero arbitrio II, 53«, u: PL 32, 1269; »Contra Faustum, XXII, 27«, u: PL 42, 418. Opširnije o grijehu u otačkoj tradiciji vidi: K. R a h n e r, »Sünde«, u: *Lexikon für Theologie und Kirche* 9, coll. 1177-1181.

Najveći teolog srednjeg vijeka, sv. Toma Akvinski, u svojem poimanju grijeha slijedi velikog hiponskog biskupa. Za Akvinca je grijeh neuredan čin kojim se čovjek udaljuje od posljednjeg i vrhovnog dobra te kojim daje prednost prolaznim pred vječnim dobrima.⁵ U tumačenju uzroka, težine i posljedica grijeha Anđeoski naučitelj također slijedi Augustina, naravno, izlažući spomenutu materiju instrumentarijem skolastičke teologije. Katolička će teologija kroz stoljeća ponavljati i tumačiti ono što su o stvarnosti grijeha rekli Augustin i Toma. Iznimka nije bio ni naš Marulić, dodajući neke naglaske vlastite vremenu u kojem je živio.

Ako približnu definiciju grijeha preuzima od Augustina, daljnji govor o grijehu, o njegovoj težini, o vrstama i posljedicama grijeha Marulić preuzima uglavnom od sv. Jeronima,⁶ svog najdražeg učitelja, potkrepljujući svoj govor brojnim navodima iz Svetoga pisma. S obzirom na težinu, Marulić dijeli grijehe na lake i smrtno. Slijedeći Jeronima i on tvrdi da nije moguće živjeti bez lakih grijeha, koji čovjeka ne odstranjuju od kraljevstva Božjega, ali ipak sprječavaju pristup u nj dok se ne okaju. Smrtni grijesi su oni koji vode u smrt, ne biološku koja je zajednička svima, nego u smrt vječnu ili, bolje reći, u vječnu muku koja je strašnija od svake smrti, od čega ne postoji ništa strašnije.⁷ Među ove smrtno grijehe ubraja i grijeh protiv Duha Svetoga, o kome evanđelja govore kao o neoprostivom grijehu (usp. Mt 12,31-32; Mk 3,28-30; Lk 12,10). Prema Maruliću ovaj je grijeh neoprostiv, »ne zato što se pokajnicima ne bi moglo nešto oprostiti, nego što se onomu tko tako griješi uskraćuje mogućnost da se okrene pokajanju, kao nevrijednu milosti Božje jer se svjesno i namjerno drznuo protiviti Bogu i istinu koju je već spoznao oskrvniti poganim jezikom te se svojevolumno učiniti krivim za tako veliko svetogrđe«.⁸ Cijeli kontekst govora o grijehu protiv Duha Svetoga preuzet je od Jeronima.⁹ Ipak, Marulić ne svodi grijeh protiv Duha Svetoga na zavist poput svoga

⁵ Usp. *Summa Theologica I-II*, q. 71, a. 1; q. 84, a. 1.

⁶ Ako, primjerice, usporedimo poglavlja Evandelistara posvećena materiji grijeha (*O pokajanju za grijehe, O ispovijesti grijeha, O glavnim grijesima koji su naznačeni po sedam vrsta gube, O razlici među grijesima, Koja zla dolaze uz grijeh, Koji grijesi osobito podliježu osudi na pakao, Odakle toliko mnoštvo grješnika*) s navodima iz Marulićeva *Repertoriuma III*, pod pojmom *Peccatum*, lako ćemo uočiti da se Marulić, uz Sveto pismo, najviše služio djelima sv. Jeronima. Inače, sv. je Jeronim stvarnost grijeha obradio osobito u svome spisu *Protiv Jovinijana (Adversus Jovinianum)* (usp. PL 23,211-338).

⁷ Usp. Ev II (IV,15), str. 80-82, — poglavlje: *O razlici među grijesima*.

⁸ Ev II (IV,15), str. 81.

⁹ U komentaru Matejeva evanđelja sv. Jeronim objašnjava što bi bio grijeh protiv Duha Svetoga. On ga shvaća u smislu ocrnjivanja i neprihvatanja Kristovih djela: »Ali tko — potaknut zavišću — ocrnjuje Kristova djela te kaže da Krist, Božja Riječ, i djela Duha Svetoga zavise o Belzebubu, njemu se neće oprostiti ni u ovome ni u budućem vijeku.« (S v e t i J e r o n i m, *Tumačenje Matejeva evanđelja*. Preveo, uvod i bilješke napisao Marjan Mandac, ofm, Služba Božja, Makarska 1996, str. 172.)

učitelja sv. Jeronima, nego na odbacivanje Boga i objavljene istine, a što je uostalom bliže evanđeoskom izvorniku.¹⁰

Pitanje porijekla zla i grijeha u svijetu, koje je mučilo teologe i filozofe tijekom stoljeća, nije zaobišlo ni Marulića. On, pod utjecajem sv. Augustina, tvrdi: izvor grijeha nije Bog, nego ljudska slobodna volja. Veliki Hiponac, više od ostalih Otaca, dokazuje da Bog nije i ne može biti izvor zla u svijetu, nego da se zlo rađa u ljudskoj slobodnoj volji.¹¹ Čovjek je od Boga stvoren dobar, ali je vlastitim izborom postao zao, ponavlja Marulić lekciju naučenu kod velikog učitelja, nazvanog *Doctor gratiae*, te nastavlja: »Po svojoj volji, a ne po naravi postajemo zli kad griješimo.«¹² Čovjek, dakle, čini zlo po svojoj slobodnoj volji, a s obzirom na način činjenja zla, Marulić gotovo doslovno navodi Origena¹³ te piše da »griješimo, naime, ili mišlju ili riječju ili djelom«.¹⁴

Razborit čovjek, koji razmišlja o vječnim dobrima, čuvat će se grijeha koji, osim što vodi u vječnu propast, ima i ovozemaljske posljedice koje Marulić nabraja i potkrepljuje svetopisamskim navodima. U izlaganju posljedica grijeha primjetan je utjecaj sv. Jeronima i sv. Tome Akvinskoga. Primjerice, za Akvinca su najteže i najbolnije posljedice grijeha: gubitak prijateljstva s Bogom, onečišćenje duše, perverzija naravi, nered u nutarnjim sposobnostima duše, nered u odnosu čovjeka prema drugima.¹⁵ Marulić pak piše da je »od svih zala što ih u sebi ima grijeh

¹⁰ Samo spomenimo da današnja službena katolička teologija smatra da se grijeh protiv Duha Svetoga sastoji u odbijanju spasenja što ga Bog nudi po Duhu Svetome (usp. I v a n P a v a o II, *Encilika Dominum et Vivificantem, Gospodina i Životvorca*, KS, Zagreb, 1997, str. 68-73).

¹¹ A. A u g u s t i n, *Città di Dio XII,6; XIII,14*, Rusconi, Milano, 1992, str. 567-570, 618. Navedene misli nalazimo u Marulićevu *Repertoriumu III*, str. 167. U *Državi Božjoj* Augustin odbacuje manihejski kozmološki, metafizički i moralni dualizam. Za Augustina zlo nije narav, nego je nedostatak, manjak ili gubitak dobra. Pitanje zla u čovjeku — Augustin širi polemiku prema stoicima — pitanje je čovjekove slobodne volje. Ideal nije, kako drže stoici, neutralizirati sve strasti i pokrete u duši, nego sve usmjeriti k postizanju dobra. Nije dobar onaj tko poznaje dobro, nego tko ga ljubi i čini. Ispravna volja je ona koja ljubi dobro i prema ostvarivanju dobra usmjerava sve svoje sposobnosti (opširnije o problemu zla kod Augustina vidi: R. J o l i v e t, *Le Problème du mal d'après Saint Augustin*, Paris 1936).

¹² Ev II (IV,16), str. 83: »Dobri je Bog tvorac dobara, a ne zala. Kako je, dakle, on koji je stvorio sve što je veoma dobro stvorio i dobra čovjeka, tko je onda njega od dobra učinio zlim ako li ne zla volja koja proizlazi iz njegova slobodna suda? I tako je taj isti koji je po Bogu bio dobar postao po sebi zao. Bilo mu je slobodno da dobru narav, kako ju je bio primio od Boga, tako i sačuva, ali nije htio niti mu je bilo stalo«. U navedenom je odlomku očit augustinovski utjecaj.

¹³ U *Repertoriumu* Marulić donosi navod iz Origena: »Triplex peccandi via: dicta, facta, cogitatione« (*Repertorium III*, str. 168).

¹⁴ Marulić, na početku poglavlja *O ispovijesti grijeha* piše: »Tri su vrste grijeha: griješimo, naime ili mišlju ili riječju ili djelom« (Ev I (II, 15), str. 215). Inače, klasična teologija kao način počinjanja grijeha navodi i propust u činjenju dobra.

¹⁵ Usp. *Summa Theologica* I-II, q. 85, a. 1.

najružnije to što nas odvaja od Boga, pa mi koji smo po milosti posinjenja sinovi Božji, postajemo po grijehu sluge đavlove«. ¹⁶ Grijeh ima za posljedicu da čovjeka »čini nekorisnim i da ne zna pravo misliti ni na sebe ni na druge«. ¹⁷ Daljnja posljedica grijeha jest da »uništava dostojanstvo ljudske naravi i čini da se čovjek može usporediti sa životinjama«. ¹⁸ Grijeh smanjuje vrijeme života. Jedan grijeh za sobom povlači druge, a time će i kazna za njih biti veća. Zbog grijeha gube se zasluge za učinjena dobra djela. Grijeh kvari dar mudrosti, pa onoga tko je prije bio mudar tjera da bude lud. ¹⁹ Razmišljanje o grijehu i njegovim pogubnim posljedicama treba spriječiti kršćanina da griješi jer ako je »zloćudnost grijeha tako velika da čovjeka čini nekorisnim, nestalnim, umno tupim, ubuduće prezrenim i odbačenim, da život skraćuje, kraljevstva oduzima, bogatstvo čini bijedom, čovjeka podvrgava nevoljama, da je, povrh toga, uzrokom drugih grijeha, da od njega nužno zasluge kreposti kopne, da mudre zaglupljuje, da odvaja od Boga, spaja s đavlom, da lišava najvećeg dobra i kažnjava vječnim kaznama — čega se onda treba ikada tako čuvati kao grijeha kad nam baš ništa ne može biti tako štetno, ništa tako jadovito?« ²⁰

Tek kad se shvati istinska narav grijeha, njegova težina, posljedice i tragika, vjernik postaje svjestan Božje ljubavi koja pobjeđuje, tj. uništava grijeh, a spašava grješnika. Tu je ljubav, kaže nam Sveto pismo, Bog iskazao u svome Sinu Isusu Kristu. Sakramenti izvire iz otajstva Isusa Krista — Prasakramenta. Stoga su očitovanje konkretne spasenjske Božje ljubavi, koja osobito dolazi do izražaja u dva sakramenta: ispovijedi i pričesti. Pogledajmo kako Marulić doživljava ispovijed.

2. MYSTERIUM PIETATIS – SAKRAMENT ISPOVIJEDI

Prije nego progovorimo o Marulićevu poimanju sakramenta sv. ispovijedi, iznijet ćemo kratak prikaz povijesna razvoja ovog sakramenta do Marulićeva vremena. ²¹

Sakrament ispovijedi ili pomirenja i pokore jedan je od sedam sakramenata. U njemu pokornik (grješnik) iskreno i s pokajanjem vlastite grijehe počinjene nakon

¹⁶ Ev II (IV,16), str. 87.

¹⁷ Ondje, str. 84.

¹⁸ Isto.

¹⁹ Usp. Ondje, str. 85-88.

²⁰ Ev II (IV,17), str. 90.

²¹ O sakramentu sv. ispovijedi, tj. pomirenja i pokore postoji bogata bibliografija. Donosimo samo djela kojima se služimo u ovome dijelu našeg izlaganja: J. A u e r, *I sacramenti della Chiesa*, Cittadella Editrice, Assisi 1989, str. 157-259; J. M. M i l l a s, *Penitenza, matrimonio, ordine, unzione degli infermi*, Editrice PUG, Roma 1994; K. R a h n e r, *La penitenza della Chiesa, Saggi teologici e storici*, Edizioni Paoline, Milano 1992; H. V o r g e r i m l e r, »La lotta del cristiano con il peccato«, u: *Mysterium salutis X*, Queriniana, Brescia 1987, str. 415-556; O. B e r n a s c o n i, »Penitente«, u: *Nuovo dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Milano, 1989, str. 1205-1225.

krštenja očituje svećeniku koji ima vlast da ga od njih odriješi. Crkva smatra da je sam njen Utemeljitelj, Isus Krist, ustanovio ovaj sakrament kada je, nakon uskrsnuća rekao apostolima: »Primate Duha Svetoga. Kojima otpustite grijeh, otpuštaju im se, kojima zadržite, zadržani su im« (Iv 20,22-23).

U postapostolskom razdoblju nalazimo jasna i brojna svjedočanstva o praksi sakramenta ispovijedi. Temeljni dokument iz tog razdoblja je *Didascalia apostolorum*, u kojem se na više mjesta govori o penitencijalnoj praksi.²² Onaj tko je živio kršćanstva nedostojno bio je izopćen iz zajednice. Kako bi bio nanovo uključen u zajednicu trebao je učiniti dugo razdoblje pokore. Na koncu pokorničkog procesa biskup bi, nakon što se osvjedočio o stvarnom obraćenju, tj. popravku pokornika, položio ruke na pokornika te ga uveo u zajednicu. Osobitost prvotne pokorničke prakse bio je javni značaj sakramenta pokore. Naime, sve se događalo ispred okupljene zajednice vjernika. Pokornik bi izvršio naloženu pokoru (zadovoljštinu), a potom bi dobio odrješenje od grijeha. Druga značajka bila je strogost i zahtjevnost kršćanskog života, tako da se sakrament pokore mogao primiti samo jednom u životu. Oni koji su drugi put pali u svome kršćanskom životu više se nisu pripuštali u zajednicu vjernika. Ove dvije značajke učinile su da se sakrament pokore slavio sve rjeđe, tako da su koncem IV. stoljeća bili veoma rijetki pokornici koji su se odlučivali za navedeni oblik pomirenja s Bogom i zajednicom. Mnogi su čekali smrtni čas kako bi slavili sakrament pokore.

Za vrijeme srednjega vijeka sakrament pokore (ispovijedi) doživio je velike promjene, odnosno određenu »liberalizaciju«, i to u dvije točke. Prvo, dopustilo se da se pokora može slaviti više puta, a potom je postala obvezna jednom godišnje. Druga je novost bila da se je odrješenje dobivalo odmah nakon priznanja grijeha, a pokora (zadovoljština) se je činila poslije. Zbog pastoralnih razloga zadovoljština se počela davati nakon odrješenja, a sama ispovijed grijeha i odrješenje sjedinili su se u jedan sakramentalni čin. Zadovoljština je izgubila tradicionalnu strogost te je započela imati samo gotovo simboličku vrijednost. Sama je ispovijed grijeha postala najvažniji pokornički čin u procesu obraćenja. Tako se je polako strukturirala privatna ispovijed koja se je sastojala od ispovijedi grijeha sjedinjene s odrješenjem te je takva ostala do današnjeg dana.

Oblikovanjem vanjske strukture sakramenta ispovijedi pojavila su se nova teološka pitanja. Glavni neriješeni problem koji je od otačkog razdoblja došao do visoke skolastike i daljnjih autora bio je odnos između penitencijalnoga osobno-subjektivnog elementa u ispovijedi i onoga crkveno-objektivnog. U pred-skolastičkom razdoblju (XI. st.) tom se problemu pristupa s novim gledanjem. Više se naglasak ne stavlja na zadovoljštinu koju pokornik treba izvršiti, nego na pokajanje (*contritio*) kojim dolazi na ispovijed. Razvoj penitencijalne prakse doveo je do promjene naglaska sa zadovoljštine na pokajanje. Naime, nakon sjedinjenja ispovijedi (priznanja grijeha) i odrješenja (pomirenja), zadovoljština se više nije

²² O teologiji i praksi sakramenta pokore i pomirenja u *Didascalia apostolorum* vidi: K. R a h n e r, »Teologia e prassi della penitenza nella *Didascalia apostolorum*«, u: i s t i, *La penitenza della Chiesa*, nav. dj., str. 483-522.

mogla smatrati uzrokom oprosta koji se je primao u odrješenju. Naglasak se počeo stavljati na osjećaj pokajanja. No, javio se novi problem koji je, kako ćemo vidjeti, prisutan i u Marulića, naime, odnos između pokajanja i odrješenja, a kako su odrješenje i ispovijed sjedinjeni, postavilo se pitanje odnosa između pokajanja i ispovijedi. Svakako, pokajanje se našlo u središtu penitencijalne nauke i prakse.²³

Također je trebalo produbiti i pojasniti pojam »oprosta«. Ako se trebala dati zadovoljština, učinak pokajanja i odrješenja nije mogao biti »oprost« u smislu otpuštenja svih kazni, prema poimanju prve Crkve. Tako je došlo do preciziranja pojmova te se napravila razlika između oprosta vječne kazne i oprosta od vremenitih kazni. Ova posljednja se pripisivala učinku zadovoljštine ili pokore. Pokajanje, ispovijed i odrješenje postizali su oprost od zaslužene vječne kazne ili, bolje reći, pretvarali su je u vremenitu.²⁴ Tako je svaki grijeh za koji se pokornik kajao bivao oprostiv. Ovo je bilo uglavnom predškolskičko shvaćanje sakramenta ispovijedi, tipično za autore XI. stoljeća.

Za prve skolastike XII. stoljeća element koji stvarno postiže božanski oprost jest napor kršćanina grješnika da se obrati, odnosno njegovo iskreno kajanje za počinjene grijehe. U određivanju strukture znaka vlastita sakramentu ispovijedi, skolastici su tvrdili da je taj znak ustanovljen od izvanjskih čina pokornika, od želje da se obrati do izvršenja zadane pokore, a nadasve u ispovijedi ili samoopužbi za grijehe, koja se smatrala glavnim činom ispaštanja te najvažnijim očitovanjem nutarnjeg kajanja. Odrješenje sa strane svećenika shvaćeno je kao nužno, ali ipak ne kao konstitutivni element sakramentalnog znaka po kojem se postiže božanski oprost, nego kao navještaj ili službeno očitovanje postignutog oprosta. No, ostalo je riješiti odnos između personalno-subjektivnog elementa u ispovijedi i crkveno-objektivnog. Teološko objašnjenje prvih skolastika išlo je za tim da se precizira »uzrok« oprosta grijeha. Većina tih teologa kao uzrok oprosta grijeha navodila je kajanje pokornika. Kada je to kajanje bilo motivirano ljubavlju prema Bogu bilo je dostatno da postigne opravdanje. Ipak nisu mogli zaobići crkveno-objektivni dio sakramenta ispovijedi. Nastojali su stoga objasniti nužnost tog elementa pripisujući mu vrijednost posredništva, naime, očitovanje postignutog oprosta.²⁵ No ta objašnjenja nisu bila dostatna za objašnjenje uloge Crkve u sakramentu ispovijedi. Pribjeglo se rješenju da je uloga Crkve u sakramentu ispovijedi pozitivni božanski zakon te je time nužna, no nedostajalo je objašnjenje: zašto? Objašnjenje je ponudio sv. Toma Akvinski.

Toma je postigao sintezu između osobnih i crkvenih elemenata sakramenta ispovijedi, a što je bilo uzrokom brojnih teoloških kontroverzi. On kaže da su osobni

²³ Više o ovome vidi: J. M. Milla s, nav. dj., str. 49-76; H. V o r g r i m l e r, nav. dj., str. 476-501.

²⁴ O pitanju oprosta vidi: K. R a h n e r, »Trattatello teologico sull'indulgenza«, u: isti, *La penitenza della Chiesa*, nav. dj., str. 171-193; J. A u e r, nav. dj., str. 251-259.

²⁵ O teološkom razvoju sakramenta pokore i pomirenja kroz razdoblje skolastike vidi: J. A u e r, nav. dj., str. 180-182; H. V o r g r i m l e r, nav. dj., str. 498-504.

elementi (kajanje, ispovijed, zadovoljština) »materija« sakramenta, a odrješenje da je »forma«. Materija i forma sakramenta ne mogu djelovati odvojeno, nego kao jedinstveni uzrok. Na taj način postaje jasno da su čini pokornika kao i odrješenje bitni dijelovi sakramentalnog znaka koji postiže oprostenje grijeha. Time je Toma ponudio rješenje kontroverze s obzirom na vrijednost elemenata sakramenta ispovijedi.²⁶ Istina je da savršeno kajanje, motivirano ljubavlju prema Bogu, po sebi postiže oprostenje grijeha, no Toma kaže da se to ne događa neovisno o sakramentalnom znaku. Oprostenje postignuto savršenim kajanjem pretpostavlja »želju« za sakramentom sa strane grješnika komu je oprošteno te uključuje »anticipirani učinak« sakramentalnog znaka (*sacramentum in propositum*). U skladu sa sakramentalnom teologijom svoga vremena Toma tvrdi da sakramentalni znak, osim konačnog učinka (*res tantum*), postiže i posredni učinak (*res et sacramentum*), koji djeluje zajedno sa sakramentalnim znakom kako bi se postigao konačni učinak sakramenta. U ispovijedi konačni učinak je oprost, a posredni učinak je *poenitentia interior* ili kajanje.²⁷

Konačan stav Katoličke crkve o sakramentu ispovijedi uobličen je na Tridentskom saboru, i to kao plod polemike s protestantima. Sakramentu ispovijedi bilo je posvećeno XIV. zasjedanje sabora te je odobren dekret o sakramentima pokore i posljednjeg pomazanja. Pokori, tj. ispovijedi posvećeno je devet poglavlja dekreta te petnaest kanona. Sakrament pokore je, uči Tridentski sabor, različit od sakramenta krštenja, a svrha mu je oprostenje grijeha počinjenih nakon krštenja. Sakrament je ustanovio Isus Krist te je svojoj Crkvi predao moć opraštanja grijeha (protiv Novacijana). U trećem poglavlju dekreta o sakramentu pokore izlaže se struktura sakramenta. Sabor je uzeo tomističko poimanje budući da čine pokornika, kajanje, ispovijed i zadovoljštinu, smatra bitnim dijelom sakramenta. Odnos između osobnoga i crkvenog elementa odrješenja izlaže prema Tominu poimanju kao materiju i formu, ali uz malo pojašnjenje, jer se čini penitenta smatraju »quasi materijom«.²⁸ Učinak sakramenta je pomirenje s Bogom, a ne spominje se pitanje »posrednog učinka« (*res et sacramentum*). U četvrtom se poglavlju govori o pokajanju. Sabor, za razliku od Luthera, uči da je savršeno pokajanje plod ljubavi, da je moguće te da pomiruje čovjeka s Bogom, no ipak treba biti uključena želja za sakramentom ispovijedi. Nesavršeno pokajanje (strah od kazne, odbacivanje grijeha), ako uključuje odluku o nevraćanju na grijeh i nadu u oprost, također je Božji dar te pripravlja na opravdanje. Potom se, u petom poglavlju, govori o samom činu ispovijedi grijeha, o razlici između smrtnih i lakih grijeha itd. te o nužnosti ispovijedi u pogledu opraštanja smrtnih grijeha. U šestom se poglavlju govori o službeniku sakramenta te se odbacuje ispovijed laicima. U osmom se poglavlju izlaže nužnost i plod zadovoljštine.²⁹

²⁶ Usp. *Summa Theologica III*, q. 84, a. 1 ad 1 i ad 2.

²⁷ Usp. ondje, q. 84, a. 1 ad 3.

²⁸ Usp. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di Peter Hünermann, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995, br. 1673.

²⁹ Usp. ondje, br. 1676-1692.

I poslije Tridentskog sabora nastavila se burna polemika s protestantskim autorima općenito o sakramentima te također o sakramentu ispovijedi. Raspravljalo se o tome je li ispovijed sakrament, tko ga može podijeliti, koji su mu učinci itd. Samo spomenimo da je u tim polemikama živo sudjelovao i ondašnji splitski nadbiskup Markantun de Dominis.

2.1. Sakrament ispovijedi u Marulića

Marulić materiji sakramenta ispovijedi izravno posvećuje nekoliko poglavlja druge knjige *Evandelistara: O pokajanju za grijeh, Kakvo treba da bude pokajanje, O tvrdokornosti onih koji ne pristupaju pokajanju, Bodrenje očajnika, O ispovijedi grijeha, O onima koji ne mare da se ispovijede*. Splitski humanist i duhovni učitelj jako dobro poznaje strukturu sakramenta ispovijedi koja je, uostalom, na snazi i danas. Naime, on poziva najprije na dobar ispit savjesti, potom na kajanje, koje uključuje odluku o popravku, pa samu ispovijed grijeha, odrješenje i zadovoljštinu (pokoru). Na početku poglavlja *O ispovijedi grijeha* piše: »Porazmislimo začas o njima (tj. o grijesima, op. M. P.), pa pošto zdušno i pomno ispitamo svoju savjest, osjećajući prije svega bol i tugu kako zbog svih tako i zbog svakog pojedinog grijeha kojim je Bogu ili blišnjemu nanescena kakva nepravda, kleknimo smjerno pred svećenika kao pred Krista, pa mu izložimo sve i ne zatajimo ništa.«³⁰ Premda u svome govoru, kako ćemo vidjeti, uglavnom slijedi rezultate skolastičke teologije, pri izlaganju se radije služi plastičnim opisima svetopisamskog jezika i jezika otačke teologije. Već iz naslova pojedinih poglavlja uočljivo je što se nalazi u središtu sakramenta ispovijedi. Od šest poglavlja izravno posvećenih sakramentu ispovijedi četiri su posvećena pokajanju.

Govor o pokajanju Marulić započinje odmah s učincima pokajanja: »Pokajanje nas čisti od prljavštine grijeha i vraća prijašnjoj čistoći.«³¹ Daljnji su učinci pokajanja oprost od grijeha i primanje dara Duha Svetoga, oprost od zločina, očišćenje uma od grijeha, prosvjetljenje srca, udjeljivanje duševne jakosti i snage u borbi protiv zloduha, oslobođanje od neprijatelja. Pokajanje može izmijeniti i nepromjenljivu Božju odluku, uzdiže nas sve do kraljevstva nebeskog i združuje s Bogom od koga ne postoji ništa uzvišenije.³²

Pokajanje može biti plodonosno ne jer ga čovjek zaslužuje, nego jer je Bog milostiv.³³ U stvari, oproštenje grijeha nam je zaslužio Isus Krist svojom žrtvom

³⁰ Ev I (II,15), str. 215.

³¹ Ev I (II,11), str. 195.

³² Ondje, str. 195-200. U nabranju učinaka pokajanja Marulić slijedi uglavnom sv. Jeronima. U *Repertoriumu III*, na tri stranice donosi izvatke iz *Secunda commentariorum Hieronymi* o pokajanju (usp. str. 154-156).

³³ U poglavlju *O gubljenju nade* Marulić piše da »nitko ne dobiva oprost zato što ga zaslužuje, nego zato što je dobrohotan onaj koji ga podaruje« (Ev I /II,2/, str. 156).

na križu: »Kao što je Njegova (Kristova, op. M. P.) krv oprala sve Adamove sinove od grijeha da bi se spasio onaj tko bude vjerovao i pokrstio se, tako ona sada čisti svakoga od nas kad se kajemo da smo sagriješili Bogu.«³⁴

Pokajanje treba biti plod slobodne volje, inače neće ublažiti srdžbu Božju. Također treba proizići iz ponizna srca, koje treba pratiti i iskreno nastojanje oko popravka života, odnosno život u stjecanju kreposti. Pokajanje se ne smije odgađati.³⁵

Premda se u izlaganju kajanja više služi svetopisamskim i otačkim razmišljanjima, očito je da je ulogu samoga kajanja u sakramentu ispovijedi preuzeo od skolastičke teologije koja je, uostalom, bila na snazi u njegovo vrijeme. No, u govoru o kajanju Marulić se ne koristi izrazom *contritio*, vlastitim skolastičkoj teologiji, nego se služi izrazom *poenitentia*, kojim su se služili oci i koji nalazi u Svetome pismu.

U Marulića ne nalazimo jasno objašnjenje razlike između savršenog i nesavršenog kajanja, razlike o kojoj govori skolastička teologija. Savršeno je kajanje prema skolasticima, kako rekosmo, plod ljubavi prema Bogu, a nesavršeno je uzrokovano strahom od kazne. Nesavršenim kajanjem pokornik se nije posve odricao grijeha niti je očitovao dostatnu volju i želju prema popravku i davanju zadovoljštine, tako da takvo kajanje nije bilo dostatno. Nesavršeno kajanje skolastici su prozvali *attritio*, a savršeno *contritio*. *Attritio* je usmjerena prema *contritio* te se u nju trebala preobraziti ako se želi postići pomirenje s Bogom i potpuni oprost. Grješnik treba pristupiti sakramentu ispovijedi s *contritio*, savršenim pokajanjem, tj. već opravdan. Kada se to ne dogodi, tumači sv. Toma Akvinski, tada sakramentalna milost djeluje na način da *attritio* mijenja u *contritio*.³⁶

Premda ne objašnjava razliku između savršenog i nesavršenog kajanja, ipak je u sakramentu ispovijedi prema Maruliću potrebno savršeno kajanje: »Grieh vrijeda Boga. A ne budeš li se žalostio zbog grijeha kojim si uvijedio Boga, nedostaje ti ljubavi bez koje ti — po svjedočanstvu apostola Pavla na čija je usta govorio Krist — neće ništa moći koristiti ni da 'svoje tijelo predaš da se sažeže...'«³⁷

Pozivajući se na Sveto pismo, Marulić tumači da se grijesi, uz pokajanje, mogu izbrisati i mučeništvom (usp. Mk 8,35), darežljivošću u dijeljenju milostinje (usp. Lk 11,41), praštanjem nepravdi (usp. Mt 6,14), nastojanjem u obraćanju drugih od njihova zla puta (usp. Jak 5,20). No da tko god ne bi pomislio da to isključuje

³⁴ Ev I (II,13), str. 210.

³⁵ Usp. poglavlje *Kakvo treba da bude pokajanje* (Ev i /II,12/, str. 200-205).

³⁶ Usp. *Summa Theologica* III, q. 84, a. 9. Više o ovome vidi: H. V o r g r i m l e r, nav. dj. str. 500-501; V. H e y n c k, »Attritionismus«, u: *Lexikon für Theologie und Kirche* I, coll. 1019-1021; J. A u e r, nav. dj., str. 219-225.

³⁷ Ev I (II,15), str. 216-217. U istom poglavlju, *O ispovijedi grijeha*, Marulić piše da »kao što je ljubav osnova i vrhunac kreposti, tako i pokajanje treba da bude konac griješnja i početak čestita života da bi ostalo sretno uslijedilo i Bogu bilo drago i milo« (ondje, str. 217).

samu ispovijed, on nastavlja: »Pa ako postoji i što drugo čime se — kaže se — oprašta krivica, nemoj zato misliti da se time isključuje sakrament pokajanja i ispovijedi i nemoj vjerovati da ćeš se bez njega spasiti ako i budeš rečeno činio. Ako se, naime, ne pokaješ da si griješio, to ti ništa neće koristiti.«³⁸ Očito je za Marulića sakrament ispovijedi nužan na putu u vječnu domovinu, jer je svaki čovjek grješnik. Nužnost sakramenta ispovijedi Marulić i izričito potvrđuje: »Neophodno je oprati se krštenjem, biti pomazan u znak potvrde, ali kako i poslije toga u mnogo čemu griješimo, ništa potom nije tako neophodno kao ispovijed grijeha s pokajanjem. Samo zahvaljujući ispovijedi, svaki put kad padnemo, podižemo se i stojimo.«³⁹ Premda u svome izlaganju o sakramentu ispovijedi Marulić stavlja naglasak na kajanje, iz samoga je govora jasno da ne dijeli kajanje od ispovijedi. Jedno na drugo upućuje te jedno drugo zahtijeva.⁴⁰

Sakrament je ispovijedi darovan Crkvi te se »u Crkvi oslobađamo okova svojih grijeha«.⁴¹ Vlast opraštanja grijeha Crkva odnosno apostoli dobili su darom Duha Svetoga kojeg im je darovao uskrslu Krist. No, tu se javlja problem za Marulića koji nastoji u svemu slijediti Sveto pismo. Naime, u Djelima se apostolskim govori o silasku Duha Svetoga nad apostole nakon Kristova uzasašća (usp. Dj 2,1-11), a u Ivanovu evanđelju (usp. Iv 20,22-23) piše da uskrslu Krist udjeljuje dar Duha Svetoga apostolima prije uzasašća. Spomenuti problem Marulić rješava na ovaj način: »Jedan je Duh Sveti, ali je njegovih dobara vrlo mnogo. Kad je dakle dahnuo u njih (tj. u apostole, op. M. P.), tada im je podijelio milost da mogu opraštati grijeha i zadržati ih... Kad je pak došao Duh Sveti poslan s neba, primili su dar jezika jer su imali propovijedati Evanđelje narodima koji su govorili različitim jezicima...«⁴²

Na mogući prigovor da sama ispovijed pred svećenikom nije potrebna, ako se savršenim kajanjem zadobiva oproštenje grijeha i pomirenje s Bogom, Marulić odgovara: »Ako bi ipak tko, vjerujući da mu je dovoljno samo pokajanje, odbacivao ispovijed, trebalo bi ga ubrojiti među krivovjerce. I ne bi mu, zaista, moglo koristiti pokajanje tako odvojenu od tijela Crkve.«⁴³ Svećenici su službenici sakramenta

³⁸ Ev I (II,15), str. 216.

³⁹ Isto.

⁴⁰ To će i izričito reći: »Što god smo rekli o pokajanju, isto treba misliti o ispovijedi. Pokajanje, naime, ne može biti savršeno bez odluke o ispovijedi niti ispovijed može biti od koristi ako nije združena s pokajanjem« (Ev I /II,15/, str. 219).

⁴¹ Ev I (I,6), str. 74.

⁴² M. Marulić, *O poniznosti i slavi Kristovoj*, Književni krug, Split 1989, str. 315. Da je ispovijed darovana Crkvi, Marulić ponavlja u govoru o Crkvi i čudesima u njoj. Piše da se »čudesna događaju svakodnevno u Crkvi. Zlodusi se istjeruju kad se pokajanjem i ispovijedu grijeha oslobađamo od robovanja đavlu. Govorimo novim jezicima kad razborito odbacujemo krasnorječje pjesnika koje godi uhu i doskočiće filozofa koji o svemu sumnjaju te se okrenemo Svetom pismu...« (*O poniznosti...*, str. 338)

⁴³ Ev I (II,15), str. 217. Marulić ovdje misli vjerojatno na herezu novacijana, koja je odbacivala ispovijed. U Marulićevo vrijeme i malo poslije ispovijed kao sakrament će odbaciti Calvin, a ni Luther neće biti jasan u pogledu poimanja ispovijedi kao sakramenta.

ispovijedi jer je njima dana vlast otpuštanja grijeha. Krist nam je, ponavlja Marulić tradicionalni nauk Katoličke crkve, »uzlazeći na nebo, ostavio kao zamjenike svoje na zemlji svećenike... Nemojmo, dakle, sumnjati da će biti izbrisan svaki onaj grijeh što ga svećenici Kristovi oproste po obredu. Pravo da razrješuju i vežu dobili su od onoga koji može sve i po kome je stvoreno sve na nebu i na zemlji«. ⁴⁴

Sakrament ispovijedi Marulić pronalazi i u Starom zavjetu. ⁴⁵ Veli da je Bog »odlučio započeti s prvim čovjekom otajstvo ispovijedi da bi pokazao kako nijednom njihovu potomku nije zatvoreno utočište k pokajanju koje je bilo otvoreno prvim ljudima«. ⁴⁶ Učinak starozavjetne ispovijedi, smatra Marulić, bilo je odrješenje od grijeha koji su se pred Bogom priznali i za koje su se kajali. No, nije se opraštao istočni, tj. prvi grijeh. ⁴⁷ Budući da starozavjetni zakon ništa nije doveo do savršenstva i starozavjetna je ispovijed bila krnja, a novozavjetna je cjelovita i savršena. Ona je bila skupna, a ova pojedinačna; onu je slušao samo Bog, a kod ove i svećenik Božji ispituje i odrješuje od svega. ⁴⁸

Premda gotovo poistovjećuje kajanje s ispovijeđu, Marulić ipak nabraja učinke novozavjetne ispovijedi kao različite ili, bolje rečeno, dopunske učincima pokajanja: »Tolika je moć naše ispovijedi da nas ne samo čini od grješnika pravednicima, nego i od zemaljskih nebeskim bićima, od smrtnih besmrtnima, od bijednih sretnima. Jer ta ispovijed briše grijehe i dušu oslobađa od smrti... prinoseći svoje molitve preko ispovijedi, bivamo zadovoljeni u svojoj želji... Ispovijeđu se razgone zle misli, a na njihovo mjesto dolaze one koje su čestite... najposlije, ta nas sveta ispovijed otimlje đavlu i vraća Bogu te od sinova mraka čini nas sinovima svjetla.« ⁴⁹

⁴⁴ Ev I (II,15), str. 216. U poglavlju *O onima koji ne mare da se ispovjedu*, Marulić ponovno naglašava da je potrebno grijehe očitovati svećeniku: »Žalostimo se što smo griješeći prekršili zapovijesti božanske i s čvrstom odlukom da ćemo se popraviti i dati zadovoljštinu ispovjedimo svaki pojedini grijeh kojim smo uvrijedili Boga. Inače nam ni ona dobra djela što ih činimo neće koristiti da postignemo blaženstvo, tj. ako se ne budemo žalostili zbog zala što smo ih počinili i ne budemo ih očitovali svećeniku kako bi on voljne opomenuo, spremne podnijeti kaznio i, odmjerivši nam kaznu za grijehe koja mu se bude činila primjerenijom, vratio u stanje čistoće i urednosti te nas pomirio s Crkvom i Bogom« (Ev I (II,16), str. 220-221; usp. također i *De hum.*, str. 183, 281).

⁴⁵ Usp. Ev I (II,15), str. 217: »Sakrament je pak ispovijesti zajednički kako starozavjetnim tako i novozavjetnim ljudima«. Zanimljivo je da Marulić ne govori da je u Starom zavjetu ispovijed bila prisutna u liku, figuri, kao što to govori, primjerice, za euharistiju. U stvari — jasno je iz konteksta — kada govori o ispovijedi misli na pokajanje, a ono je doista postojalo i u Starom zavjetu te je imalo svoje učinke.

⁴⁶ Ev I (II,15), str. 217.

⁴⁷ Kod Izraelaca je bio običaj, piše Marulić, da se, kad ih pritisnu nevolje, »oblače u kostrijet, posipaju pepelom, tijelo kinje postom i, osim toga, priznaju svoje grijehe. Ponizivši se tako, bili su samilošću Božjom oslobađani svojih tegoba i odlazili odriješeni od grijeha, osim od istočnoga, od kojega nisu mogli biti odriješeni dok nije došao Otkupitelj« (Ev I / II,15/, str. 218).

⁴⁸ Ev I (II,15), str. 218.

⁴⁹ Ondje, str. 218-219. U prvom poglavlju druge knjige, *O ufanju u oprost*, također naglašava učinak sakramenta ispovijedi: »Ako si se okaljao gadostima intimne naslade i

Kad govori o učincima sakramenta ispovijedi, Marulić ne ulazi u finese skolastičke teologije te ne objašnjava na koji se način vječna kazna pretvara u vremenitu. Ipak, pokazuje da poznaje spomenuti nauk velikih skolastika jer i sam kaže da je svaka »pobožna i sveta radnja dodatak pokajanju i zadovoljštini za grijeh kako bi kazna čistilišta ili bila kraća ili da je uopće ne bude (to u slučaju ako za života damo potpunu zadovoljštinu) ili, dapače, da oni koji na ovom svijetu budu dobro radili uzmognu poslije brisanja grijeha i kazne zaslužiti više slave na nebu«.⁵⁰ No, ne kaže izričito na koji se način vječna kazna pretvara u vremenitu.

ZAKLJUČAK

Nema sumnje da je ispovijed za Marulića sakrament te da ga je ustanovio Isus Krist. Jako dobro poznaje sve glavne dijelove sakramenta ispovijedi (ispit savjesti, kajanje, odluku o popravku, ispovijed te zadovoljštinu ili pokoru). U izlaganju se ne služi instrumentarijem skolastičke teologije, ne govori o materiji i formi, prvotnom uzroku, konačnom i sporednom učinku itd., nego se utječe živosti i plastičnim izrazima Svetoga pisma i otačke teologije. Ipak, u samome razumijevanju sakramenta ispovijedi slijedi rezultate do kojih su došli veliki skolastici. Slijedeći skolastička rješenja, stavlja naglasak na pokajanje, a ne na zadovoljštinu, što je bila značajka penitencijalne prakse iz otačkog razdoblja. Naglašava eklezijalnu dimenziju sakramenta ispovijedi, tvrdeći da samo pokajanje bez odrješenja nije dovoljno, tj. da je svećenik službenik sakramenta ispovijedi te da se ispovijedu pomirujemo ne samo s Bogom, nego i s Crkvom. Jednom riječju, i u suptilnim teološkim pitanjima Marulić se pokazuje kao dobar poznavatelj teologije. No, u njenu izlaganju i tumačenju ne krči nove putove, nego hodi sigurnim i utabanim stazama nauka proizišla iz Svetoga pisma, otačke teologije i ondašnje službene teologije.

ako te optužuje tvoja savjest, uzdiši potresen i moli da se očistiš. A kad ti se savjest očisti sakramentom ispovijedi i pokajanja, Gospodin će ti reći... 'Gdje su oni koji te optužuju? Ni ja te neću osuditi. Idi i nemoj više grijешiti'« (Ev I /II,1/, str. 154).

⁵⁰ Ondje, str. 217. Drugdje će napisati da »oprost umanjuje grijeh, a očišćenje uklanja kaznu i podjeljuje blaženstvo prema riječima Gospodnjim: 'Blago onima koji su čista srca jer će Boga gledati'« (Ev I (II,16), str. 221).

Mladen Parlov

MARULIĆ'S CONCEPTION OF THE SACRAMENT OF CONFESSION

Expounding the material relating to the sacrament of confession, Marulić is revealed as someone who knows well the scriptures, the patristic writings and the theology of his own times. He expounds various matters related to confession in a language that he has absorbed from repeated re-readings of the Bible and the works of the Fathers of the Church, particularly of St Jerome and Augustine. Nevertheless, with respect to the theological understanding and interpretation of the sacrament of confession, he follows the results arrived at by the great Schoolmen, especially St Thomas Aquinas.

For Marulić, confession was undoubtedly one of the sacraments that Christ established and confided to his Church as help for the baptized on the road to salvation. He stresses the personal dimensions of the sacrament of confession (repentance), not forgetting to put stress on the ecclesiastical dimension as well (absolution by the priest, the servant of the church). He knows and expounds all the essential parts of the sacrament of confession, placing the emphasis on the act of contrition.

Writing of the sacrament of confession, Marulić shows himself to be someone who knew sacramental theology well. But he does not present any original solutions (like, for example, De Dominis later on), rather treads in the well-trodden paths of Patristic and Scholastic theology.